Manetti, Giovanni (1988 a), “Perception, Encyclopedia, and Language among the Stoics”. In: G. Manetti (ed.), *Signs of Antiquity / Antiquity of Signs = Versus 50/51*: 123–44.

Manetti, Giovanni (ed.) (1988 b), *Signs of Antiquity / Antiquity of Signs = Versus 50/51*: 1–223.

Martin, Jean (1979), “Les phénomènes d’Aratos”. In: G. Aujac and J. Soubiran (eds.), *L’astronomie dans l’antiquité classique*. Paris: 91–104.

Repellini, Ferruccio F. (1985), “Cielo e terra”. In: M. Vegetti (ed.), *Il sapere degli antichi.* Turin: 126–62.

Rist, J. M. (1972), *Epicurus: An Introduction*. Cambridge, England.

Sassi, Maria M. (1988), *La scienza dell’uomo nella Grecia antica.* Turin.

Sorabji, Richard (1983), *Times, Creation and the Continuum.* London.

Vegetti, Mario (ed.) (1985), *Il sapere degli antichi.* Turin.

Giovanni Manetti, Siena (Italy)

47. Zeichenkonzeptionen in der Religion der griechischen und römischen Antike

1. Einleitung

1.1. Zeitrahmen

Der vorliegende Überblick über die Zeichenkonzeptionen in der griechischen und römischen Religion setzt seine zeitlichen Grenzen rückwärts mit dem Beginn der dichterischen (Homer, Hesiod) und künstlerischen (geometrische Kunst) Äußerungen des 8. Jahrhunderts v. Chr., nach vorne mit der Christianisierung, deren äußerliches Signal das Verbot paganer Kulte durch Theodosius I. im Jahre 395 n. Chr. war. Ausgespart bleibt nach vorne der ganze Bereich der Rezeption paganer Vorstellungen im Christentum (vgl. dazu Art. 58 § 5. und Art. 60 § 3.2.2. und § 6.7.), nach hinten die Religion der griechischen Bronzezeit („minoische“ Religion vor allem Kretas, „mykenische“ Religion; vgl. Art. 32 § 4.): sie stellt ihre eigenen Probleme, da sie nur bedingt durch schriftliche Äußerungen erfaßbar ist (überliefert und lesbar sind bloß die sogenannten „Linear B-Texte“, zufällig erhaltene Verwaltungsnotizen lokaler Paläste), Architektur und Ikonographie teils eigenständig, teils von den Hochkulturen des Vorderen Orients mitgeprägt sind und die Frage der religiösen Kontinuität durch die radikalen politischen, sozialen und kulturellen Brüche am Ende der Bronzezeit noch nicht zufriedenstellend gelöst ist (Burkert 1977, 48–98; Marinatos 1992).

1.2. Eigenarten antiker Religion

Die griechische und römische Religion ist resolut anthropomorph: die Götter haben Menschengestalt und sind nach Menschenart reagierend gedacht; Mythos, Ikonographie der Kultbilder und indigenes Verständnis des Kultes richten sich danach. Zentrale Ausdrucksform ist der Mythos, der auch weitestgehend die Ikonographie bestimmt; auch in Rom folgt der Mythos wesentlich griechischen Modellen. Zwar sind die Götter ein Gegenbild der Menschen, indem sie alterslos und unsterblich sind, Kraft zum wunderba-

ren Eingreifen und Befähigung zum sorgenlosen, „leichten Leben“ (Homer) haben. Doch drückt sich dies nicht (wie etwa in Ägypten oder Indien) in nichtmenschlichem Aussehen, Denken und Fühlen aus; vielmehr wird auf die Gottheit eine von menschlichen Defizienzen gereinigte Idealgestalt des Menschen projiziert. Auch bei den Sozialstrukturen der Götterwelt ist die elementarste Struktur wie beim Menschen die Familie (die allerdings bei den Olympiern, vor allem den männlichen, von den Zwängen monogamer Ehebindung befreit ist). Die politische Struktur aber übernimmt auch nach der Transformation der archaischen Adelsstaaten in Demokratien nie die demokratischen Strukturen der Menschenwelt, der Olymp bleibt ein Königreich unter König Zeus; diese Asymmetrie spiegelt sich im Kult, wo auch in demokratischer Zeit in Athen ein „Beamter König“ („Árchōn Basileús“), in Rom ein „Rex Sacrorum“ in ritueller Funktion erhalten bleiben. Der religiöse Symbolismus des hellenistischen Königtums und des römischen Kaisertums konnten leicht wieder hier anknüpfen.

Gleichzeitig zeigt die kosmo- und theogonische Mythologie seit Hesiods *Werken und Tagen* (Anfang des 7. Jahrhunderts v. Chr.) den Menschen in einer ambivalenten hierarchischen Stellung den Göttern gegenüber. Zwar wird die jetzige Ordnung der Welt durch die Funktionen definiert, die die Generation der jetzt herrschenden Götter im Prozeß der Götter- und Weltwerdung erworben hat, doch ist kein Gott für die Schöpfung des Menschen verantwortlich, gibt es keinen bedeutenden Menschenschöpfungsmythos; wenn in antik eher marginalen und späten Mythen etwa Prometheus auch Menschenschöpfer ist, ist er eine göttliche Gestalt einer früheren Generation ohne bedeutenden Kult: der Mensch ist also nicht Geschöpf der Götter (wenigstens nicht derer, die die jetzige Weltordnung determinieren), anders als in Israel und im Alten Orient, wo der Mensch eindeutig Kreatur und Untergebener der Götter der Jetztzeit ist, geschaffen zum Dienst an ihnen, um ihnen harte Arbeit abzunehmen, wie mesopotamische Mythen formulieren. Entsprechend sind auch im rituellen Verkehr von Gott und Mensch die Hierarchien ambivalent: in der Ideologie von Opfer und Weihgeschenk mischen sich Vorstellungen von der reziproken Gabe zwischen sozial Gleichgestellten, welche Bindungen schafft, mit solchen vom Geschenk des sozial Tieferstehenden an den Höherstehenden und sogar des Fütterns eines sozial Abhängigen; in der komischen Brechung der aristophanischen *Vögel* können die Vögel, angestiftet von ihren menschlichen Führern, gar die Nahrungszufuhr zwischen irdischen Opferstätten und himmlischer Götterwohnung abschneiden und die Götter erpressen.

Die fast ausschließlich anzutreffende Religionsform Griechenlands und Italiens im ersten Jahrtausend v. Chr. ist die der Polisreligion, d. h. ein System, das grundsätzlich auf den Raum eines einzigen Stadtstaates ausgerichtet ist und nur sekundär (und weit stärker in der Ideologie als in der religiösen Praxis, wo dies nur punktuell geschieht) sich mit anderen Polissystemen zu überlokalen, gar überregionalen Systemen vernetzt; streng genommen ist eine Einheit „griechischer Religion“ Postulat, nicht Realität. Immerhin geht wenigstens in Griechenland der kosmogonische und genealogische Mythos schon früh weit über den Polisrahmen hinaus zur Konstruktion einer panhellenischen Einheit: bereits in den nachhesiodeischen *Ehoien* (Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr.?) wird eine Genealogie gesamtgriechischer heroischer Ahnen aufgestellt.

Die Stadt Rom ihrerseits ist bis in spätrepublikanische Zeit eine Polis am Rande der griechischen Welt, zwar außerhalb des hellenischen Gemeinsamkeitsgefühls, das sich institutionell in panhellenischen Festen und Riten äußerte, doch soweit innerhalb ihrer, daß eine kulturelle und religiöse Durchdringung ebenso faßbar ist wie die Inanspruchnahme überlokaler griechischer Heiligtümer (Delphi; Delos; Epidauros) durch individuelle Römer und den römischen Staat. Spezifische Eigenheiten Roms liegen nicht völlig, aber weitgehend in der Spannweite der Unterschiede unter den lokalen Religionen der griechischen Poleis; größte Einschränkung ist, daß in Rom keine umfassenden kosmogonischen Mythen wichtig sind, sondern Entstehungsmythen der eigenen Stadt. Die grundsätzliche Einheit der beiden Religionen erlaubt also nicht, im hier betrachteten Zeitraum von rund zwölf Jahrhunderten zwischen griechischer und römischer Religion grundsätzlich zu trennen; und seit der frühen Kaiserzeit verschmelzen die beiden Kulturen jedenfalls in sehr großem Maß.

1.3. Religion und Zeichen

Religion kann verstanden werden als ein Mitteilungssystem, das sich symbolischer Aussa-

gen bedient; zumeist wird dabei die konnotative Ebene der verwendeten Zeichen ausgenützt und privilegiert. Angesichts der dominanten Form der Polisreligion kann es in einer Übersicht nur darum gehen, Gemeinsamkeiten und gegebenfalls signifikante Besonderheiten aufzuzeigen (zur Verwendung der griechischen Wörter für Zeichen vgl. Art. 39).

Die antiken Religionen Griechenlands und Roms sind polytheistische Systeme; der Raum des Religiösen wird durch eine Vielzahl von aufeinander bezogenen übernatürlichen, personell gedachten Akteuren (Göttern, „daímones", Heroen, in einer im Lauf der Zeit sich festigenden und verkomplizierenden Hierarchie) bestimmt. Grundsätzlich kann man dementsprechend unterscheiden zwischen (a) Zeichen für die Götter usw. und den ihnen zugehörigen sakralen Bereich, also Zeichen, mit denen die Menschen das Göttliche und seinen Bereich kennzeichnen (siehe unten § 2.–5.), und (b) Zeichen von den Göttern usw. her, also Zeichen, welche die Menschen als von den Göttern gesandt deuten (siehe unten § 6.): das Erkennen und Deuten dieser Zeichen von den Göttern her ist Aufgabe der Wahrsage- und Zeichendeutungskunst, Divination. Im ersten, umfassenden und hier vornehmlich behandelten Bereich der Zeichen für das Göttliche sind Zeichen

(1) materielle Objekte – natürliche Gegenstände, Bauten, rituelle Paraphernalia, Kleidungsstücke; privilegiert sind dabei die Götterbilder nicht zuletzt deswegen, weil sich an sie seit dem späten 6. Jahrhundert v. Chr. eine ausführliche und verästelte Reflexion über die Funktion des Bildes in der Religion anschließt, die auch nach dem Ende der paganen Religion nicht zur Ruhe kommt;

(2) rituelle Handlungen, einschließlich Gesten und Gebärden, deren spezifisch religiöse Funktion noch ungenügend erforscht ist;

(3) sprachliche Zeichen, Götternamen ebenso wie verbale Riten (Gebete, Flüche, Zaubersprüche, Hymnen, Ausrufe); an die Namen schloß sich wie an die Bilder eine intensive antike Reflexion an.

Im zweiten Bereich, den Zeichen von den Göttern her, die Objekt der Deutung („divinatio") sind, unterscheidet die griechisch-römische Theorie nach der Art der Deutung zwischen kunstmäßiger Divination („artificialis"), wo die Deutung einem ausgebildeten Spezialisten obliegt (Eingeweideschau, Auguralwesen, Astrologie, Losorakel, Wunderzeichen und Blitze), und natürlicher („naturalis"), wo keine kunstmäßige Deutung zwingend ist (Traum, Ekstase) (zur Klassifikation der religiösen Zeichen im Christentum vgl. Art. 58 § 3.).

2. Zeichen des Sakralen

2.1. Der Ort

Religion ist an Orte gebunden. Kult findet im sakralen Raum, an bestimmten sakralen Objekten statt (vgl. Abb. 47.1). Solche Objekte sind entweder natürliche, gewachsene (Bäume, Quellen, Grotten) oder vom Menschen gesetzte Gegenstände (Steine, Steinhaufen) oder aber Artefakte (Pfeiler, Altäre, Tempel, Statuen).

Die Heiligkeit der natürlichen Gegenstände wird durch rituelle Aktionen (Begießen mit Öl, Wein und anderen Flüssigkeiten, Opfer) punktuell, durch besondere Auszeichnung (Aufhängen von Kränzen, Bändern oder Votivbildern; Versenken von Opfergaben wie Münzen; Einsalben mit Öl) mehr oder minder permanent markiert: dadurch wird der Zeichencharakter des Verweises auf eine Gottheit eindeutig gemacht (vgl. Abb. 47.2). Fehlen solche Attribute, so bleibt der Verweis jedoch auch möglich (Seneca, *Epistulae morales* 41,3). Wichtiger ist der ausgegrenzte sakrale Raum (gr. *témenos*, lat. *templum*, *fanum*, *delubrum*): eine Quelle kann Teil eines solchen größeren sakralen Raums sein (Clitumnus: Plinius, *Epistulae* 8, 8; vgl. auch Art. 36 § 4.3. und § 5.4.). Grenzsteine markieren seine Peripherie, Altäre, Weihgeschenke, Statuen, Tempel seinen Binnenraum. Verschiedene Bereiche des sakralen Raums werden durch verschiedene Zugänglichkeit differenziert: es gibt im Temenos Bereiche, wo Gläubige bloß nach Vollzug besonderer Rituale (Opfer vor dem Eintritt in den Schlafsaal in Inkubationsheiligtümern) oder wo allein Priester zugelassen waren (Adyta, „Allerheiligste" in verschiedenen Tempeln); im Extremfall ist der durch Grenzsteine markierte Raum leer und für den Menschen unbetretbar (gr. *ábaton* als 'Ort des Blitzeinschlags').

Zentral ist der Altar als Ort des Opfers (Homer, *Ilias* 8, 48; Ovid, *Metamorphosen* 6,325 f); die griechische Dichotomie von aufgemauertem, durch Stufen hervorgehobenem Brandaltar und ebenerdiger Eschara bzw. Opfergrube übernimmt die Dichotomie von himmlischen und unterirdischen Opferemp-



Abb. 47.1: Pinax (Holztafel als Ex Voto) mit Darstellung der Opferprozession, aus einem Nymphenheiligtum bei Sikyon, 6. Jahrhundert v. Chr. (nach Hausmann 1960, 14). Die Opfernden halten den einmaligen rituellen Akt für die Zukunft fest: In der mit einem Zweig als Sakralraum markierten Grotte nähern sich von links zwei Frauen mit Zweigen und Binden in der Rechten, die Linke zum Gruß an die Gottheiten erhoben; vor ihnen gehen bekränzt Flöten- und Kitharaspieler und ein Opferdiener mit Opfertier (als Sklave kleiner dargestellt); an der Spitze eine Frau mit Opferkorb und Spendekrug vor dem Brandopferaltar mit Blutflecken.



Abb. 47.2: Ostgriechisches Weihrelief, 2. Jahrhundert v. Chr. München, Glyptothek (nach Hausmann 1960, 90). In einem Heiligtum, das durch den mit einer Binde ausgezeichneten Baum, einen Pfeiler mit zwei Götterstatuen und einen Brandopferaltar bezeichnet ist, thronen rechts die Götter als Inhaber des Bezirks (Isis und Sarapis). Am Altar ist eine Gruppe von Verehrern mit dem Opfer beschäftigt, von links kommt eine weitere Gruppe im Ausgehkostüm hellenistischer Frauen. Das Relief zeigt ein interessantes Nebeneinander von real präsenten Statuen (auf dem Pfeiler) und ideal präsenten Gottheiten.



Abb. 47.3 a: Der Hera-Tempel in Paestum (erbaut vor 450 v. Chr.) als Beispiel eines griechischen Tempels auf niedrigem Stufenunterbau (nach Kähler 1964, Tafel 5).

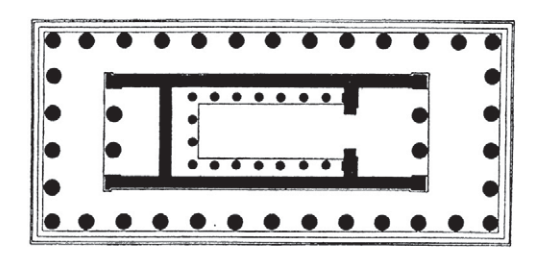


Abb. 47.3 b: Athen, Hephaistos-Tempel an der Agora; sogenanntes Theseion (nach Kähler 1964, Tafel 4 c). Grundriß eines griechischen Normaltempels mit umlaufender Säulenstellung (sogenannter Peripteros) und einem Hauptraum mit Innensäulen zur Aufnahme des Kultbildes.

fängern (Gott versus Heros, olympisch versus chthonisch), während römisch die feste Verbindung von „ara“ (Brandopferaltar, gebaut oder ad hoc aus Rasenziegeln errichtet) und „focus“ (tragbarer und ad hoc aufgestellter Herd für Weihrauch und Libation) ist (Dumézil 1974, 321 f).

Ein Tempel (*naós/neṓs*, *aedes sacra* ‘heiliges (Wohn-)Zimmer’; vgl. Art. 163) wird erst im Lauf der Zeit wichtig und fast obligatorisch (vgl. Abb. 47.3 a und b). Zwar ursprünglich wohl herzuleiten von den Formen der profanen Wohnhütte, unterscheidet er sich durch die Form (einräumig oder zweiräumig mit einem sogenannten *ádyton*, einem unbetretbaren Raum), die Größe (*hekatómpedos*, 100-Fußtempel), das Material (Stein statt Holz; zum Übergang vgl. Pausanias 5,16,1; Marmor statt Ziegel, vgl. Gros 1976) sowie bestimmte Formelemente (Apsis, Giebel mit Rundskulpturen, Säule, Treppenpodest, das, in Italien weit höher als in Griechenland, den Bau in die Höhe hebt; vgl. Abb. 47.4 a und b). Auf besondere Kultformen oder theologische Auffassungen verweisen besonders Architekturformen (quadratisches Mysterienheiligtum von Eleusis mit Schautreppen im Innern als Ort eines geheimen Gruppenrituals, vgl. Abb. 47.12; Rundbau mit halbkugelförmiger, oben offener Kuppel beim Pantheon in Rom, einem Tempel „aller Götter“, wobei Kreis und Kugel Universalität konnotieren) (vgl. Abb. 47.5 a und b; zur Fortsetzung der Sakralarchitektur im Christentum vgl. Art. 58 § 4., Art. 60 § 4.6. und Art. 72 § 1.4.; zur Tempelbaukunst in den anderen Weltreligionen vgl. Art. 90 § 10., Art. 92 § 1., Art. 93 § 9.3., Art. 96 § 5. und Art. 97 § 8.).

Konstitutiv für den Sakralraum sind weiter die Weihgeschenke (gr. *anathḗmata*, lat. *donaria votiva*; Van Straten in Reverdin und Grange 1992, 247−384). Sie verweisen auf die helfende Gegenwart der Gottheit und perpetuieren zugleich das Dankopfer des so von der Gottheit unterstützten Menschen. Im einzelnen finden sich alle möglichen Einzelformen − vom Alltagsgegenstand, der durch die Aufstellung neue spezifische Konnotationen erhält, bis zu dem eigens für die Aufstellung hergestellten abbildenden Kunstwerk,

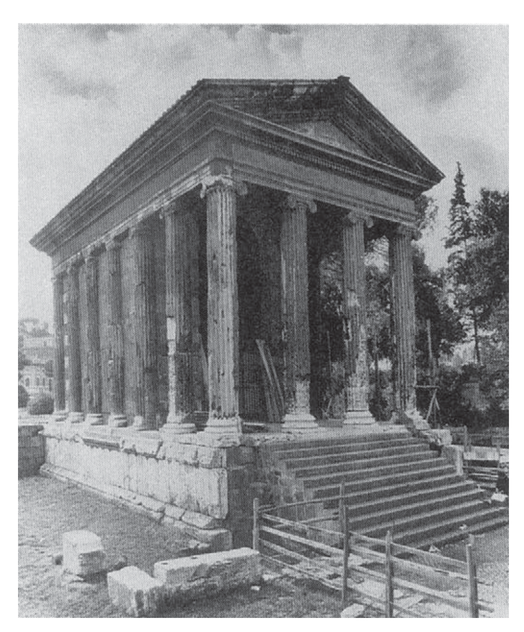


Abb. 47.4 a: Die sogenannte Maison Carée in Nîmes (erbaut um 20 v. Chr.) als Beispiel eines römischen Tempels mit hohem Podest und vorgelagerter Freitreppe (nach Kähler 1970, Tafel 38).

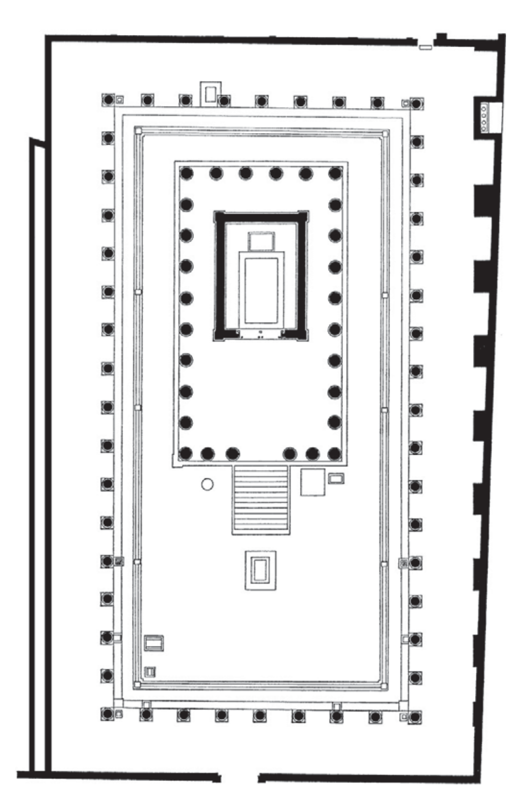


Abb. 47.4 b: Pompeji, Apollo-Tempel (nach Kähler 1970, Abb. 4). Grundriß eines römischen Normaltempels mit Cella in umlaufender Säulenhalle und einer großen Freitreppe vor der Hauptfassade, die vom Altar her in die Höhe führt; die ganze Anlage ist von einem Säulenhof umgeben.

der Götterstatue oder dem Weihrelief, das häufig die Opfergruppe abbildet; selten sind allerdings symbolische Zeichen, wie das Relief eines Zopfpaars, das auf ein Haaropfer nach Rettung aus Seenot verweist.

2.2. Die Person

Bestimmte Menschen können durch besondere Zeichen permanent oder temporär von der Gruppe geschieden und als sakral ausgezeichnet werden; in der griechisch-römischen Antike gilt dies insbesondere für die Priester (Beard und North 1990).

Der griechische Priester ist ein Polisbürger, der wie ein anderes Amt auch ein Priestertum zeitweilig oder lebenslang bekleiden kann. Entsprechend ist er durch Zeichen bezeichnet, die umfassender, aber nicht spezifisch religiös einen höheren Status innerhalb der Bürgerschaft ausdrücken (weißes Gewand, Goldkranz; Ehrenplatz im Theater, in dessen Sitzordnung sich die Bürgerschaft abbildet). Diese Tracht trägt er gewöhnlich nur an den Festtagen seines Gottes, erst hellenistisch auch als besondere Ehre an allen Festen der Polis. Besondere Zeichen gehören zu besonderen, auch sonst weit stärker abgesonderten Priestern wie dem eleusinischen Hierophanten (dem obersten Kultfunktionär, „der das Heilige erscheinen läßt"; vgl. Abb. 47.6), der durch Haartracht und Kopfbinde (gr. *stróphion*) und ein besonderes Gewand, wenigstens in der Kaiserzeit auch durch Verlust seines bürgerlichen Namens (Hieronymie) ausgezeichnet war (Mylonas 1961, 229 f). − Gelegentlich hören wir davon, daß Priester bei Amtsantritt eine besondere Initiation zu vollziehen hatten; generell wird man dies bei Kulten annehmen dürfen, wo der Priester privilegierten Zugang zum sakralen Raum hatte.

Ähnlich wird in Rom gewöhnlich ein Priesteramt („sacerdotium"; Beard in Beard und North 1990, 19−48) von einem Vollbürger zusammen mit anderen Ämtern ausgeübt (Scheid 1985, 36−57, 66−74). Dabei wird der Ausübende mithin nur während des entspre-



Abb. 47.5 a: Das Pantheon in Rom: Vorderansicht mit der nach dem Vorbild eines rechteckigen „Normaltempels“ vorgeblendeten Eingangshalle (nach Kähler 1970, Tafel 63).

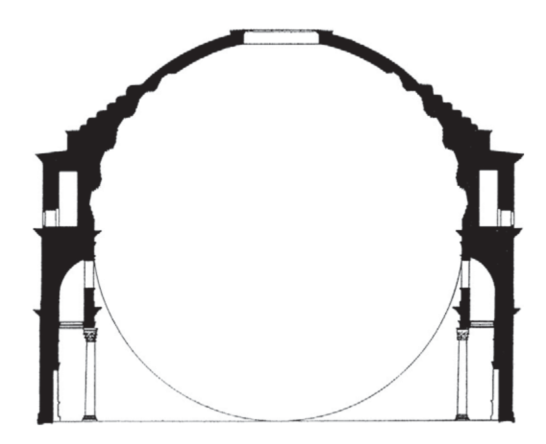


Abb. 47.5 b: Das Pantheon in Rom: Querschnitt mit eingezeichnetem Kreis, der den kugelförmigen Raumkörper andeutet (nach Kähler 1970, Abb. 11).

chenden Rituals besonders gekennzeichnet, und zwar gewöhnlich durch dieselbe purpurgesäumte Toga wie jeder Magistrat, dazu aber − anders als der Magistrat, der mit unbedecktem Haupt agierte − durch eine besondere Kopfbedeckung („tutulus“ bzw. „galerus“; vgl. Abb. 47.7 und 47.8). Die Sonderstellung entspricht der anderen, daß ein Priester gewöhnlich lebenslänglich, ein Magistrat auf eine beschränkte Zeit gewählt war. Stärker gekennzeichnet sind einzelne Priestertümer, die bestimmte momentane rituelle Sonderfunktionen haben (so die „Salii“ als kriegerische Waffentänzer mit Ovalschild, Lanze und Kegelhelm, deren Formen waffentechnisch längst obsolet waren, und die „Luperci“ als nackte Läufer mit Fellschurz in einem karnevalsartigen Ritual) oder die strukturell aus der Bürgerschaft ausgesondert sind wie etwa die „virgines Vestales“ oder, besonders auffallend, der Priester des kapitolinischen Iupiter („flamen Dialis“), des obersten Stadtgottes. Besondere Gewandung und Kopfbedeckung gehen hier zusammen mit einer Reihe von rituellen Zeichen (Verbot, zu reiten und ein Heer unter Waffen zu sehen, woraus Unfähigkeit zur Bekleidung von höheren Magistraturen resultiert; Speise- und Kleidertabus und dgl.), die seine Sonderstellung markieren (vgl. die Liste bei Wissowa 1912, 498−500).



Abb. 47.6: Weingefäß (Stámnos, rotfigurig) um 460 v. Chr. Im Museum von Eleusis (nach Mylonas 1961, Abb. 78). Ein eleusinischer Priester, der Dadoũchos (‘Fackelträger’) in der Amtstracht eleusinischer Priester, dem langen bestickten Gewand mit der Kopfbinde und speziellem Haarknoten, trägt Fackeln vor einem Mysten, der ein Zweigbündel („bákchos“) trägt.



Abb. 47.7: Teil des Frieses der Ara Pacis in Rom, geweiht 13 v. Chr. (nach Turcan 1988, Teil 2, Nr. 46). In der Prozession zur Altarweihung schreiten hinter dem Kaiser Augustus (links, an der Bruchstelle) bekränzt die Consuln und weitere Senatoren; vier Priester („flamines“) sind an ihrer Kopfbedeckung erkennbar, ein weiterer hat den Kopf verhüllt und trägt eine Opferaxt.

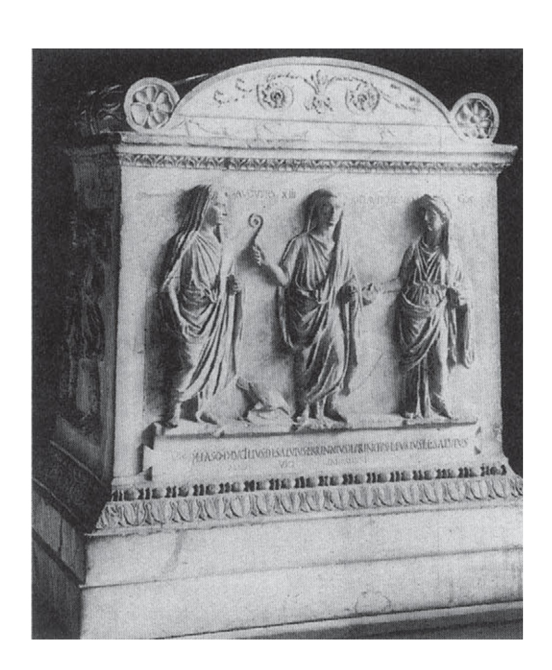


Abb. 47.8: Altar aus Rom, geweiht 2 v. Chr. Florenz, Uffizien (nach Turcan 1988, Teil 2, Nr. 20). Im Zentrum der Augur mit verhülltem Kopf, in der Rechten den Krummstab („lituus“) als Zeichen seines Amts, zu Füßen ein pickendes Huhn (Vorzeichen); links ein weiterer Mann mit verhülltem Kopf, rechts eine Frau, die aus einer Schale eine Spende ausgießt.

Einige orientalische Priestertümer verlangten eine weit stärkere Hingabe der gesamten Existenz an den Dienst der Gottheit; das drückte sich auch in weit auffälligeren Zeichen aus: Kastration, Barfüßigkeit und bunte Gewänder im Kult der Magna Mater, geschorener Kopf und weißes Leinengewand im Isis-Kult.

Ähnliche Zeichen wurden in manchen Mysterien- und ekstatischen Kulten wenigstens während der Dauer des Ritus von allen Kultteilnehmern verlangt: Barfüßigkeit, altes Kleid, aufgelöstes Haar (d. h. Aufhebung sozialer Grenzen) in den eleusinischen Mysterien, Haarschur und Leinengewand bei den ägyptischen Göttern Isis und Osiris, Barfüßigkeit, aufgelöstes Haar, Tierfell und Thyrsos (Stab mit Fichtenzapfenknauf) in den Mysterien des Dionysos-Bacchus (Burkert 1990, 35–55).

Zur Rolle des Priesters bei den Kelten vgl. Art. 36 § 6., bei außereuropäischen Kulturen vgl. Art. 91 § 4., Art. 94 § 2. und Art. 99 § 5.

3. Das Götterbild

3.1. Allgemeines

Privilegiert unter den Zeichen des sakralen Raums ist das Götterbild, im Normalfall eine



Abb. 47.9: Mischgefäß (Glockenkratēr) aus Süditalien (Lukanien), 440–430 v. Chr. (nach *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* Bd. 5, 1990, „Hermes" Nr. 440). Eine Herme, durch den aufgemalten Hermesstab eindeutig als Bild des Gottes Hermes bezeichnet, wird von zwei Männern verehrt. Der zuschauende Mann rechts trägt einen Kranz als Zeichen der Kultteilnahme, der Mann links überreicht dem Gott einen Zweig; ein schematischer Stierschädel neben dem Kopf der Herme markiert den sakralen Raum.

völlig anthropomorphe Statue (stehend oder sitzend), in ganz seltenen Fällen ein tiergestaltiges oder wenigstens tierköpfiges Bild oder aber ein nicht bildhaftes (anikonisch: Steinhaufen, Pfeiler) oder nur teilweise anthropomorphes Kultmal (Herme: Pfeilerschaft mit Phallos und Kopf; vgl. Abb. 47.9). Beides gilt in den Quellen als Rest eines früheren Zustands und wurde lange auch in der evolutionistisch denkenden Forschung so aufgefaßt (zu Griechenland vgl. de Visser 1900; zu Rom vgl. Taylor 1931).

Grundfrage ist das Verhältnis des Bildes zur Gottheit; die Spannweite reicht von der völligen Identität (Homer, *Ilias* 6, 303) über die Vorstellung, daß das Bild von der Gottheit bewohnt wird (gr. *hédos*, 'Wohnsitz'; Graf 1985, 83) bis zur Ansicht, es sei bloßes Zeichen (lat. *signum* als häufiges Wort für das Kultbild, neben ebenso häufigem *simulacrum*, 'Ebenbild'; wohingegen von den gr. Termini für 'Zeichen' *sē̃ma* nie, *sēmeĩon* nur ausnahmsweise die Kultstatue bezeichnet) für das Göttliche, woran sich dann die Diskussion um die Adäquatheit dieses Zeichens schließt (siehe unten § 3.2.; vgl. Abb. 47.2, vgl. auch Art. 72).

Neben dem Kultbild stehen andere Medien als Vermittler eines visuellen Gottesbildes (Gladigow 1985–86, 119–121): Weihreliefs (vgl. Abb. 47.10), Gemälde und Vasenbilder, nicht zuletzt auch Münzen. Dabei stellen diese Medien aber nur zum Teil autonom anthropomorphe Götter dar, in vielen Fällen greifen sie dagegen auf das durch die Kultstatue geprägte Bild zurück (zu Vasen vgl. Alroth 1992; zu Münzen vgl. Lacroix 1949). Im Falle der Münzen ist die hauptsächliche Konnotation auch keine strikt religiöse; es geht um die Selbstdarstellung der Polis nach außen durch das Bild der Hauptgottheiten oder ihrer – oftmals und besonders in der Kaiserzeit sehr berühmten – Kultstatue (zur Entwicklung der Münzen in Byzanz vgl. Art. 60 § 3.).



Abb. 47.10: Terrakottaplatte (sogenanntes Campana-Relief). Rom, 1. Jahrhundert v. Chr. (nach Turcan 1988, Teil 1, Nr. 72). Büste der Göttin Demeter (Ceres) mit ihren Attributen in den erhobenen Händen: Ähren, Mohnkapseln und Schlangen. Mohn und Schlangen verweisen auf die Mysterien der Göttin, die Ähren auf den Getreidebau als den Bereich ihrer besonderen Zuständigkeit.

3.2. Das Kultbild im Ritual

Im Ritual ist das Kultbild Objekt einer Reihe von Riten nach dem Modell der soziomorphen Interaktion (Gladigow 1985–86, 114–118). Im Opfer und im Ritual der Götterbewirtung (griech. *theoxenia*, lat. *lectisternia*) wird das Bild gefüttert (zu Griechenland vgl. Graf 1985, 40 f; zu Rom vgl. Scheid 1990, 475–676), in Ausnahmeriten wird es gewaschen, neu eingekleidet und geschmückt (Graf 1985, 19); es wird bekränzt (Blech 1982, 269–272) und parfümiert (Scheid 1990, 624 f), erhält Räucherungen und Weihgeschenke (Weinreich 1909, 137 f); einzelne Verehrer begrüßen es, küssen es, flüstern ihm ihre Wünsche ins Ohr (Kassel 1983). Diese soziale Interaktion mit dem Bild behandelt es als vollgültiges Äquivalent der Gottheit.

Gewöhnlich ist das Kultbild im Tempelinnern aufgestellt, wenigstens seit spätarchaischer Zeit (frühere Aufstellung im Freien im tempellosen heiligen Bezirk ist erschlossen; Graf 1985, 46). Das Erscheinen besonderer, altertümlicher Kultbilder im Freien wird zum Signal des Ausnahmefests; kulturinterne Deutung kann von Wahnsinn und Verheerung reden, die das Sichtbarwerden solcher Bilder bewirkt. Strukturell analog ist die ausnahmsweise rituelle Losbindung von gewöhnlich an das Heiligtum gefesselten Bildern (Graf 1985, 83–96). Wenigstens in solchen Riten wird das Bild zum Zeichen, dessen Konnotation von Aufhebung sozialer Normalität die Denotation (bestimmte Gottheit) in den Hintergrund drängt. Freilich handelt es sich fast immer um Bilder von Göttern, in deren Mythologie blutige Gewalt (Artemis, Dionysos, Kronos) oder umgekehrt das schrankenlose Glück außerhalb der jetzigen Ordnung (Kronos/Saturnus und das goldene Zeitalter) wichtig sind. – Zur Verwendung von Statuen im magischen und apotropäischen Ritual (zur Beeinflussung anderer Menschen und zur Abwehr negativer Beeinflussung) siehe unten § 4.3.

3.3. Bilderkritik

Seit einzelne vorsokratische Philosophen ein von der Polisreligion und ihrer Mythologie emanzipiertes Gottesbild entwickelten und daraus eine radikale Kritik an den anthropomorphen Kultbildern ableiteten, diskutierte

die griechisch-römische Philosophie, inwieweit das Kultbild die Gottheit überhaupt adäquat abbilde (Geffcken 1916−19). Dabei hakt die Kritik zum einen an der anthropomorphen Form ein (Xenophanes von Elea, etwa 570−460 v. Chr.), zum anderen an dem Umstand, daß ein von Menschenhand Gemachtes im Ritual als identisch mit der Gottheit behandelt werde (Heraklit von Ephesos, um 500 v. Chr.). Der zweite Vorwurf berührte nur den Kult, der sich der philosophischen Kritik gegenüber als resistent erwies; nur bei einigen besonders altertümlichen und ehrwürdigen Bildern (Palladion; Bild der taurischen Artemis; Statuette der Magna Mater in Rom) spricht der aitiologische Mythos davon, daß das Bild vom Himmel gefallen sei − wobei diese Mythen nicht zwingend als Reaktion auf die philosophische Kritik zu verstehen sind. Die Philosophie ihrerseits gab sich mit der Vorstellung einer wie immer gearteten Identität von Bild und Gottheit schon gar nicht ab, konzentrierte sich vielmehr auf die Frage, ob ein Bild eine Gottheit überhaupt abzubilden vermöge. Dabei geht es lange nicht um die radikale Frage, ob überhaupt die Gottheit im Bild faßbar sei, sondern um das Problem der anthropomorphen Form. Neben der völligen Verwerfung des Bildes (Sokratiker, Stoa) und der Theorie, daß ein ursprünglich guter bilderloser Kult sekundär durch Bilder korrumpiert wurde (Varro frg. 18 und 38, Cardauns 1976, 22, 31, 146−148) stehen verschiedene Versuche, anthropomorphe Bilder zu rechtfertigen:

(1) Die Menschengestalt und die damit einhergehende anthropomorphe Motivierung göttlichen Handelns habe moralische Gründe: die Masse der nicht philosophisch Gebildeten reagiere mit Angst oder Verehrung, fühle sich in jedem Fall im Handeln durch die Götter beaufsichtigt (Cicero, *De natura deorum* 1,77).

(2) Die menschliche Gestalt als die Gestalt, in der sich der göttlichen Logos für eine Weile ausprägt, komme der Gottheit am nächsten (Poseidonios).

(3) Das Bild sei eine korrekte Annäherung an die Gottheit, weil der bildende Künstler wie der Dichter in ekstatischer Inspiration ein Wissen um das Wesen der Gottheit besitze (Dio von Prusa, *Oratio* 12,44).

(4) Mit der neuplatonischen Spekulation taucht dann das Problem der materiellen Bilder für immaterielle Götter wieder auf, während dasjenige der anthropomorphen Gestalt etwas zurücktritt. Plotin (etwa 205−270 n. Chr.) versteht die Bilder als Spiegel des Göttlichen (4, 3, 11), Porphyrios (2. Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr.) als Symbole des Göttlichen in materieller Form, so wie die Buchstaben materielle Symbole für die Sprache sind (Porphyrios, *De statuis*, Bidez 1913: *1). Daneben steht die Überzeugung, daß die Götterbilder durch rituelle Akte von kultischer oder theurgischer (magischer, jedoch durch philosophische Absichten gereinigter) Weihung belebter Sitz wenigstens bestimmter Gottheiten geworden sind, wie dies der hermetische Traktat *Asclepius* (3. Jahrhundert n. Chr.) deutlich macht, der in gut neuplatonischer Art von einer Trennung in immaterielle und materielle Götter ausgeht (Ps.-Apuleius, *Asclepius* 24).

Zur Frage der Abbildbarkeit Gottes im Christentum vgl. Art. 60 § 4.7., im Judentum vgl. Art. 61 § 2. und im Islam vgl. Art. 90 § 10.

4. Ritual als Zeichen

Rituale kann man verstehen als Zeichenprozesse, deren Botschaft der Sender sich weitgehend selber vermittelt (Podeman Sœrensen 1993).

4.1. Das Opfer

Das zentrale Ritual der griechisch-römischen Religion ist das Tieropfer; das Opfer ist ein Komplex von einzelnen Riten, welche die Tötung eines Opfertieres umgeben und vom prozessionshaften Zug (vgl. Abb. 47.1) der opfernden Gruppe an den Altar bis zum gemeinsamen Verzehr des Opferfleisches gehen (zu Griechenland vgl. Burkert 1972; zu Rom vgl. Latte 1960, 379−392; siehe auch Reverdin und Grange 1981). Einzelne Riten in diesem Komplex sind auch in anderen Kontexten verwendet, wie der den Tötungsakt begleitende rituelle Klageschrei (gr. *ololygḗ*) der Frauen, das Gußopfer (Libation, gr. *spondḗ*; Burkert 1977, 121−125) und das gemeinsame Mahl.

Teile des geopferten Tieres werden oft zur Markierung des sakralen Raums und zur Erinnerung an das einzelne Opfer verwendet: aus Asche (Olympia), Blut oder Gehörn (Delos) wächst ein spezifischer „Altar“ als permanente Bezeichnung der Opferstelle heran; der Gesichtsschädel von Rindern mitsamt den Hörnern wird im Heiligtum aufgehängt; insbesondere in Rom wird dann die künstlerische Darstellung des bekränzten Rinderschä-



Abb. 47.11: Grabcippus aus der Stadt Rom, 41–50 n. Chr. Paris, Louvre (nach Turcan 1988, Teil 2, Nr. 11). Zwei Lorbeerzweige, Girlanden und ein Stierschädel zeigen den sakralen Raum an, in dem ein Opfertisch mit rituellem Gerät (Opfermesser, Spendeschale, Krug) steht.

dels zum permanenten Zeichen für das Sakrale schlechthin (vgl. Abb. 47.11).

Die Bestandteile des Opfers haben Konnotationen, die sowohl auf Charakter und Funktion der involvierten Gottheiten als auf die Funktion des Rituals im Gruppenganzen weisen (vgl. Abb. 47.1 und 47.2). Eine wichtige Rolle spielen binäre Differenzierungen etwa bei den Teilnehmern (Freie/Sklaven, Männer/Frauen), den Opfertieren (männlich/weiblich, weiß/schwarz, wobei in Rom ausnahmsweise auch andere Farben wie rot wichtig sein können, siehe unten), bei den Libationen (weinlos/weinhaltig; Graf 1980), bei der Verwendung des Opferfleisches (vollständiger Verzehr im Heiligtum versus Möglichkeit, das Fleisch mitzunehmen) oder bei dem zur Verbrennung verwendeten Holz (Fruchtbäume/Bäume, die aus dem kategorialen Netz fallen: *arbor felix* vs. *arbor infelix*); sie trennen Normalopfer von Ausnahmeriten. Weitere Differenzierungen betreffen Art, Kombination und Einzelheiten der geopferten Tiere: neben den gewöhnlichen Schaf und Rind im staatlichen Opfer von Griechenland und Rom (wo daneben in einer Reihe von Opfern die Reihe Schwein-Schaf-Rind, *suovetaurilia*, sich findet) gehören spezifische Tiere zu spezifischen Gottheiten (Schwein besonders zu Demeter, Widder zu Kore, Ziegenbock zu Dionysos und Bacchus; umgekehrt ist die Ziege im Kult von Asklepios oder Minerva ausgeschlossen). Nicht eßbare Tiere finden sich bei besonderen Gottheiten und in speziellen Opfertypen (Hundeopfer griech. für Hekate, röm. für Robigo; Vogelopfer; seltenes Opfer von nicht domestizierten Tieren). Gelegentlich sind trächtige Tiere oder Tiere besonderer Farbe vorgeschrieben: wenigstens ein Teil der Konnotation solcher Opfertiere beruht auf dem Gegensatz zum Normalopfer.

Andere Differenzierungen werden durch Weglassen einzelner Bestandteile (etwa Verzicht auf Bekränzung, auf Flötenmusik, auf Weinlibation) erreicht; auch hier erwachsen die Konnotationen aus dem Gegensatz zum Normalopfer.

In derselben Opposition können auch Opferinstrumente oder Einzelheiten der Bekleidung Zeichencharakter gewinnen. In der römischen Eidzeremonie beim zwischenstaatlichen Vertrag wird das Opfertier nicht mit der Opferaxt oder einem Stahlmesser getötet, sondern mit einem Silexmesser (siehe unten); in einem marginalen griechischen Ritual dient eine Sichel zur Tötung (Hermiónē: Pausanias 2,35,5). Im Bereich der Opferriten wird in Rom das gewöhnliche Opfer unterschieden von einem solchen, das „ritu Graeco“ vollzogen wird: zentraler Ausdruck dafür ist der barhäuptige Vollzug („capite aperto“, während das traditionelle römische Opfer vom Opferherrn mit über den Hinterkopf gezogener Toga („capite velato“) vollzogen wird. Nicht alle Gottheiten, denen ritu Graeco geopfert wird, sind griechisch: wichtiger als die diachronische Herkunft ist die synchronische Opposition zum Opfer „capite velato“.

Das griechische Normalopfer wird als Ehrengabe an die Gottheit verstanden; deswegen bringt die Reflexion schon sehr früh die Kritik vor, daß auf dem Altar der Gottheit gerade die nicht eßbaren Teile (Fett, Knochen, Haut) verbrannt werden (Mythos vom Opferbetrug des Prometheus: Hesiod, *Theogonie* 535–561). Auf das römische Opfer, das als Bewirtung der Gottheit verstanden wird und wo auch eßbare Teile verbrannt werden, erstreckt sich diese Kritik nicht.

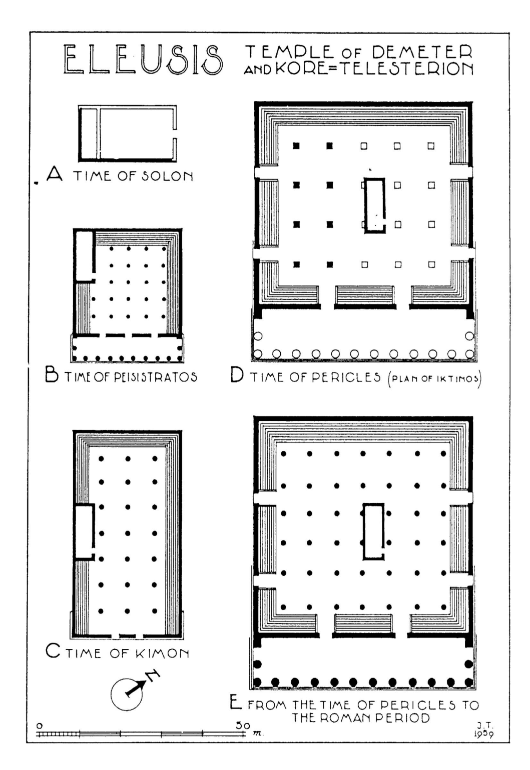


Abb. 47.12: Eleusis: der wachsende Grundriß des Mysterienheiligtums (Mylonas 1961, Abb. 78). Typisch für diesen Mysterienkult und sein nur einer beschränkten Zahl offenes Ritual im Weihehaus ist einerseits die fast quadratische Pfeilerhalle mit umlaufender Schautreppe, andererseits das unverrückbare Allerheiligste („Anáktoron"), auf das Kult und Architektur sich ausrichten.

Schließlich sind einzelne Opfertypen zu unterscheiden. Neben dem griechisch-römischen Normalopfer auf dem Altar, das einer olympischen Gottheit gilt, das den Bürgern der Polis und ihren Frauen (oder den Mitgliedern eines Haushalts) offensteht und das mit dem gemeinsamen Bankett endet, aber erlaubt, Fleisch mitzunehmen (Grundlage der antiken Fleischversorgung; Plinius, *Epistulae* 10,96,10), gibt es noch andere Typen. In Griechenland steht dem olympischen Opfer an die Götter oben das chthonische (an Heroen und Götter der Erde und Erdtiefe) gegenüber, bei dem das (meist schwarze) Tier in einer Grube oder auf einem flachen Altar ganz verbrannt wurde. Solche völlige Zerstörung erfahren auch Tiere (meist Ferkel), die in Reinigungsriten verwendet werden. Nicht in dieses binäre Schema passen eine Reihe von Riten, in denen verschiedenartige, auch undomestizierte Tiere in ein riesiges Feuer getrieben und ganz verbrannt werden. Als Empfängerin solcher Opfer, mit denen sich auch der Mythos vom Menschenopfer als indigenes Deutungselement verbindet, gilt oft Artemis (Graf 1985, 411−417). In Opposition zum Tieropfer steht weiterhin die bloße Libation oder die unblutige Gabe von Früchten, Kuchen und dgl.

4.2. Gestik

Zu den rituellen Zeichen gehören auch die Zeichen der Körpersprache, die Gestik (Sittl 1890). Hand- und Fingerbewegungen sind wichtig, wenn auch ungenügend erforscht: der christliche Polemiker jedenfalls charakterisiert die pagane Religion damit, daß „ihre Riten völlig in Hand und Finger" liegen (Lactantius, *Institutiones divinae* 4,3,9). Die meisten Gesten kommen nicht nur in der Götterverehrung vor; gut belegt sind nur die auffälligsten mimetischen Gesten, kaum dokumentiert konventionelle Fingerzeichen.

(a) Im Gebet dominieren Gesten der Selbstauslieferung und -erniedrigung: die Arme werden ausgebreitet und erhoben, mit gegen die Gottheit geöffneten Handflächen; man kniet, in Griechenland (Van Straten 1974) seltener als in Rom, und wirft sich völlig auf den Boden; wie man als Schutzflehender die Knie eines mächtigen Menschen umfaßt, so auch diejenigen einer Statue (Gould 1973). − Umgekehrt hockt man sich bei der Anrufung der Unterirdischen auf die Erde und schlägt den Boden.

(b) Ausdruck von intimer Vertrautheit und sorgender Zuneigung ist der Kuß. Beim Gebet küßt man die Füße der Statue (Rom); körperlich unerreichbaren Gottheiten (Helios, Selene, Gestirnen) ebenso wie sakralen Gegenständen, an denen man in Distanz vorbeigeht, wirft man eine Kußhand zu.

(c) Das Gelübde ist eine Selbstverpflichtung zu einer Gabe an die Gottheit. Beim Ablegen berührt man die Brust, bezieht sich derart selbst ein, oder man hebt die offene Hand, wie wenn sie etwas hielte; weiht man die geschuldete Gabe, so hält man sie in die Höhe und zeigt sie der Gottheit („suscipere vota"; vgl. Abb. 47.9).

Zu den religiösen Gesten im Christentum vgl. Art. 58 § 2.

4.3. Andere Riten

In Prozessionen werden Objekte mitgetragen, die teils auf das Ziel der Prozession weisen, teils diese selber charakterisieren. In der Opferprozession werden die Opferinstru-

mente mitgetragen, auf der panathenäischen Prozession in Athen der Mantel der Athena, den die Stadt der Göttin verehrt. Phallosprozessionen in Griechenland (athenische Dionysia) und Italien ziehen mit einem überdimensionalen Bild des männlichen Glieds durch die Straßen: die damit denotierte Sexualität konnotiert den Einbruch ungezügelter, antizivilisatorischer Kräfte. Lichtprozessionen, Fackelumzüge und -läufe beuten die Konnotation von Rettung und Neuanfang aus, die der antiken Lichtsymbolik (vgl. Art. 50 § 3., Art. 58 § 5., sowie Art. 60 § 4.4.2. und § 4.6.) inhärent ist.

Die mitgeführten Gegenstände reichen vom komplexen Artefakt (Opfergerät, Mantel, Phallos) bis zum Naturobjekt. Es können einfache Zweige („thallophoría", „dryophoría") sein, aber auch ganze Bäume („dendrophoría"); im Kult der Magna Mater in Rom wird die so eingebrachte Pinie im Heiligtum aufgestellt und geschmückt. Die eleusinischen Mysten tragen auf dem Weg nach Eleusis Zweigbündel („bákchoi") mit sich (vgl. Abb. 47.1 und 47.6). Stärker bearbeitet ist die „eiresiṓnē" (ein Öl- oder Lorbeerzweig, an dem Wollbinden, Erstlingsfrüchte und Töpfchen mit Wein, Honig und Öl hingen): offenkundig Zeichen des elementaren Reichtums. Stilisiertes Abbild der wilden Natur hingegen ist der Thyrsos der Dionysosmysten, ein efeuumwundener Stab mit einem Pinienzapfen als Spitze. Eine argivische Hera-Prozession trägt einen Schild mit sich, so wie die römischen Salii mit ihren zwölf urtümlichen Schilden (den „ancilia"), von denen eines vom Himmel gefallen, die übrigen ununterscheidbare Kopien seien, im Waffentanz durch Rom ziehen. Zu Parallelen im nicht-islamischen Afrika vgl. Art. 91 § 4.1.

Besonders hervorzuheben sind Riten, in denen das rituelle Handeln in der Meinung der Akteure zukünftiges Geschehen abbildet. Es sind dies besonders Eidzeremonien: beim Eid, einer Selbstverfluchung, wird die Vernichtung eines Lebewesens oder eines Gegenstandes durch das verbale Ritual zum Vorbild für die Selbstvernichtung im Fall des Eidbruchs. So ersticht beim römischen zwischenstaatlichen Vertrag (*foedus ferire*, 'ein Bündnis schlagen') der Eidpriester in Gegenwart der Parteien das Opferferkel mit dem Silexmesser und wirft dieses dann von sich: wie das Ferkel totgeschlagen wurde („ut ego hunc porcum hic hodie feriam"; Livius 1,24,8), so solle beim eigenen Eidbruch das Volk totgeschlagen werden, und wie das Messer weggeworfen wurde, so solle der Priester aus seinen Gütern verworfen werden („me Diespiter [...] bonis eiciat"; Festus 102 L).

In anderen Riten ist die Aktion gleichzeitig symbolischer Vollzug. In einem Reinigungsritual von Kyrene, bei dem ein unbekannter Totengeist ausgetrieben werden soll, ruft man ihn an („Mensch, wer du auch immer seist, Mann oder Frau"), formt eine männliche und eine weibliche Ton- oder Holzfigur, läßt sie an einem Mahl teilnehmen und setzt sie dann draußen in der Wildnis aus. Was an ihnen getan wird, wird gleichzeitig am unbekannten Geist getan, er wird in der Mahlzeit versöhnt und dann außerhalb der Grenzen ausgesetzt (Sokolowski 1962 Nr. 115 B 29–39). Ähnlich wird man die Verwendung der Zwiebel in kathartischen Riten zu beurteilen haben (Burkert 1977, 131). Noch prägnanter ist dieser Vollzug beim magischen Umgang mit Puppen, die mit Nägeln durchstochen und in Gräbern niedergelegt werden (Faraone 1988). Wie die Texte der Zauberpapyri zeigen, ist dieses Durchstechen nicht wahllos, sondern trifft jene Glieder, auf die der Magier Einfluß nehmen will; umgekehrt trete die Heilung dann ein, wenn die Statuette aufgefunden und die Nägel entfernt sind (Audollent 1904: CXXII f). Zu Parallelen in anderen Kulturen vgl. Art. 91 § 4.3. und Art. 99 § 8.

5. Das Wort als verbales Ritual

Teil eines jeden Rituals sind verbale Äußerungen; unter den Zeichen ist das sprachliche durch seine Präzision privilegiert.

5.1. Götternamen

Neben dem visuellen Zeichen der Gottheit, der Götterstatue, steht das sprachliche, der Göttername.

Im Ritual erscheint der Göttername appellativ zur Anrufung der Gottheit. Es ist dies die primäre Funktion des Götternamens, und Besonderheiten in der Flexion des Vokativs erklären sich aus der Häufigkeit und Bedeutung der Anrufung. Eine Eigenheit der Eigennamen ist in den meisten Sprachen die arbiträre Beziehung zwischen Namen und Namensträger; das gilt auch für griechische und römische Götternamen und auch dann, wenn Name oder Beiname der Gottheit sprechend sind. Nur wenige Namen der großen Götter sind sicher etymologisierbar – etwa griech. *Zeús*, lat. *Iup-piter* vom idg. Stamm *diw-*, 'heller Taghimmel'; griech. *Hestía*, lat. *Vesta*

vom idg. Ausdruck für 'Herd, Herdfeuer', griech. *Apóllōn* von *ápella*, dem dorischen Terminus für die 'Volksversammlung', lat. *Venus*, Personifikation des neutralen Appellativums **venus*, **veneris*, 'Schönheit, Liebreiz'. In anderen Namen scheinen verständliche Bestandteile auf: 'Mutter' in *De-meter*, 'Vater' in *Dies-piter*, 'Gatte' (*pósis*) vielleicht in *Posei-dōn*.

In Griechenland wie in Rom läßt sich dabei eine Tendenz zur Verunklärung etymologisch durchsichtiger Götternamen fassen: (1) im Griechischen wird etwa regelrechtes *Apéllōn* zu *Apóllōn*, *Eleúthyia* zu *Eileíthyia* verdunkelt (Burkert 1977, 283). (2) In Rom ist der Name der Venus vom Nomen **venus* abgeleitet — doch sind zwar seine Ableitungen *venus-tus* und *venus-tas* lebendig, das Nomen selber wird in der belegten Sprache nicht mehr verwendet (Radke 1965, 311), und die Etymologien der römischen Gelehrten für den Götternamen variieren, ohne jedoch auf **venus* oder auch nur *venustus* zu rekurrieren. Es wird also Sorge dafür getragen, daß der Name eines großen Gottes nicht zugleich Appellativum ist, auch wenn die Ableitungen ihn sprachlich durchsichtig bleiben lassen würden. Denotat des sprachlichen Zeichens soll eine vollständig personenhaft gefaßte individuelle Gottheit sein, nichtanthropomorphe Konnotationen sind verpönt.

Eine Sonderstellung nehmen die Zaubernamen ein. Von außen gesehen, sind es unverständliche, öfters kaum aussprechbare Lautungetüme, bei denen teilweise Lautspielereien wichtig sind, hinter denen aber auch tatsächliche ägyptische oder semitische Götternamen und Beinamen erkennbar sind. Für den Magier selber sind es „barbarische Namen" („onómata barbariká") in einer der Ursprachen (vor allem Ägyptisch), welche der Sprache der Götter am nächsten sind.

Im kaiserzeitlichen, insbesondere neuplatonischen Denken ist der Göttername als sprachliches Zeichen, das willkürlich gesetzt auf einen bestimmten Gott verweist, verschieden problematisiert worden, teilweise entsprechend der Problematisierung des Kultbilds (s. o. § 3.3.).

(1) In theologischer Spekulation wird der Name als Ausdruck des göttlichen Seins aufgefaßt, er ist also nicht arbiträr gesetzt. Es folgt, daß die in antiken Kulturen übliche Übersetzung von Götternamen (*Zeús* = *Iuppiter*) abgelehnt wird, weil eine bestimmte einzelsprachliche Namensform die wahre ist — für den Heiden Iamblichos (etwa 250—325 n. Chr.) die in ägyptischer Sprache (*De mysteriis* 7,5), für den Christen Origenes (etwa 185—254 n. Chr.) die in hebräischer (*Contra Celsum* 1,25).

(2) Verstärkt wird dies durch eine performative Auffassung des Namensgebrauchs, wie sie Origenes kennt: für ihn evoziert jede Namensnennung die entsprechende Gottheit, unabhängig von der Intention des Redenden (das betrifft auch pagane Götter). Der Name ist nicht mehr Verweis, sondern immer sich erfüllende Herbeirufung. Da dabei der mächtige christliche Gott immer in der dem Griechen Origenes fremden und bedeutungslosen hebräischen Namensform genannt werden mußte, lag in letzter Konsequenz die Kraft des Namens in der Lautgebung, nicht in einer möglichen (und übersetzbaren) Bedeutung (Origines, *Contra Celsum* 5,45; vgl. Janowitz 1991, 360—364). Man kann dies als Radikalisierung der oben aufgezeigten Tendenz zur etymologischen Verdunkelung des Götternamens ansehen.

(3) Ein Göttername kann derart bedeutsam sein, daß ihn die Götter nur ganz wenigen Menschen offenbarten; dann dient die Kenntnis des geheimen Namens auch als Beweis besonderen Wissens und einer besonders engen Beziehung zum Göttlichen. Paulus erläutert den Athenern ihren Altar „Agnṓstōi Theṓi": ihre eigentliche Intention sei gewesen, auch dem versehentlich nicht genannten, weil nicht gekannten Gott einen Kult zu widmen — so, wie das Gebet auch den nicht genannten, weil nicht gekannten Namen oder Beinamen mitberücksichtigt. Die paulinische Predigt macht daraus einen Macht- und Wissenserweis des christlichen Missionars (*Apostelgeschichte* 17,22—31): den Gott, den die Athener nicht kennen, weiß der Prediger Paulus zwar nicht zu benennen, aber doch in seiner Rolle und Funktion zu beschreiben. — Kenntnis des Namens erst bedeutet die Möglichkeit des Anrufs, damit aber auch der menschlichen Verfügbarkeit. Kennt man einen Götternamen, so kann man die Gottheit aus ihrer Stadt evozieren und die Stadt schutzlos machen. Die Römer hielten den Namen ihrer Schutzgottheit geheim, um ein solches Schicksal zu vermeiden. — Der Magier kennt die geheimen, nur der Gottheit und ihren Vertrauten bekannten Zaubernamen und bedient sich ihrer, um durch seine Vertrautheit mit den großen Göttern die Dämonen einzuschüchtern oder sie in seinen Dienst zu rufen.

Zum Umgang mit dem Namen der Gottheit im Judentum vgl. Art. 61 § 3. und im Islam vgl. Art. 90 § 8.

5.2. Gebete und Kultrufe

Zentrales verbales Ritual ist das Gebet (Versnel 1981, 1–64). Das Ziel der Anrufung ist es, die Aufmerksamkeit der Gottheit auf das eigene Anliegen zu lenken – das teilt der Göttername mit der appellativen (vokativen) Funktion von Eigennamen überhaupt. Anders als in der normalen Gesprächssituation hat dieser Anruf performativen Charakter: der Anrufung leistet die Gottheit unmittelbar Folge. Das gilt auch, wenn sie von einem entfernten Ort hergerufen werden muß, was die natürliche Konsequenz davon ist, daß in einem überlokalen polytheistischen System dieselbe Gottheit über eine Vielzahl lokaler Heiligtümer verfügt und ihre Anwesenheit in Tempel und Kultbild nicht unmittelbar gegeben ist. Die Gottheit muß dabei so präzis wie möglich genannt werden, um zu vermeiden, daß sie sich nicht wirklich angesprochen fühlt. Also genügt nicht einfach der eine Name, es gehören auch die einschlägigen Epiklesen hinzu (was seit dem Hellenismus zu langen Epiklesenketten führt) sowie die allfälligen geheimen Namen (magische Rituale, „evocatio"). Daraus kann die Aufforderung an den Gott werden, selber den ihm gefälligsten Namen zu wählen, die im griechischen wie im römischen Gebet reich belegt ist.

Neben dem artikulierten Gebet gibt es artikulierte oder unartikulierte Kultrufe. Mysterienrituale kennen stereotype Sätze, die von Priestern oder Zelebranten an Schlüsselpunkten des Rituals gerufen werden müssen (zusammengestellt in Dieterich 1923, 213–218). Andere, oft ekstatische Riten sind durch einzelne Rufe gekennzeichnet: das Jauchzen in der eleusinischen Prozession, den Ruf „euoĩ saboĩ" im ekstatischen Sabzioskult, „hymen ō hymenaie" im Hochzeitslied, „io triumpe" im Triumph (Versnel 1970, 11–55). Daraus können sich schließlich Götter emanzipieren: Iakchos, Paredros der Demeter in Eleusis; Hymenaios, Sohn der Aphrodite im Hochzeitsbrauch.

6. Divination

Für sich stehen die Zeichen von den Göttern her, mit denen diese den Menschen – Gesamtstaaten ebenso wie Individuen – ihren Willen offenbaren, besonders was die Zukunft betrifft (vgl. umfassend Bouché-Leclerq 1879–82).

6.1. Orakel, Traum

Zwar offenbart sich die Gottheit im Traum und im ekstatischen Orakel (Delphi) direkt; das bedeutet aber, selbst wenn der Gott sich in verbaler Form äußert, nicht, daß keine Deutung nötig ist: „der Herr, dem das Orakel in Delphi gehört, sagt nichts und verbirgt nichts, sondern er gibt ein Zeichen [*sēmaínei*]" (Heraklit frag. 93). Vor allem die individuelle Traumdeutung entwickelt sich zur spezialisierten Wissenschaft (ausführlich Artemidoros von Daldis, *Onirocritica*, 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.). Bei nichtverbalen Orakeln (Würfel, Los und dgl.) ist die professionelle Deutung fast unentbehrlich.

6.2. Zeichen

Daneben steht eine ganze Reihe anderer Zeichen. Antike Theorie unterscheidet Zeichen, die man selber sucht (insbesondere in der griechisch-römischen Opferschau und dem römischen „augurium") von solchen, die sich einem ohne eigenes Zutun anbieten (gr. *téras*, lat. *ostentum* 'Vorgezeigtes', *prodigium* 'Vorzeichen'). Privilegiert ist der Blitz, daneben stehen alle möglichen Vorkommnisse, die aus dem Rahmen alltäglicher Erfahrung und dem kategorialen Netz der Wahrnehmung fallen.

Bei jedem Opfertier werden die Innereien, insbesondere die Leber auf ihre Beschaffenheit untersucht, denn durch sie drücken die Götter Zustimmung oder Ablehnung des Opfers aus; im Fall der Ablehnung wird das Opfer bis zur Zustimmung wiederholt. Das Lesen der entsprechenden Zeichen ist Sache des Spezialisten. Entsprechend gehört zum staatlichen Opferpersonal der griechische „mántis" bzw. der römische (ursprünglich etruskische) „haruspex", der auch aus der Beobachtung der Art, wie das Tier getötet wird, wie das Feuer brennt und wie die der Gottheit gegebenen Teile verbrannt werden, geeignete Schlüsse ziehen kann. Vor jeder wichtigen Unternehmung holt der römische Magistrat zudem durch einen Augur das „augurium", in der Regel ein Vogelzeichen, ein: in einem ausgezeichneten Bezirk, dem „templum", wird der Vogelflug beobachtet; hinter der zufälligen Erscheinung bestimmter Vögel wird eine ordnende Hand gesehen (vgl. Abb. 47.8).

Außerdem hält man nach Wunderzeichen Ausschau, besonders häufig in Krisen- und

Entscheidungssituationen, wo man auch die Hilfe des Orakels einholt. Im Griechischen ist es häufig ein Blitz oder Donner aus heiterem Himmel, durch den „Zeùs Phantḗr“ (‘Anzeiger’) oder „Zeùs Sēmantikós“ (‘Zeichengeber’) Warnung, Zustimmung oder Ablehnung anzeigt. Hinzu kommen andere Dinge: als Odysseus am Morgen vor dem Freiermord zu Zeus betet, bittet er um ein Lautzeichen („phḗmē“) im Haus und ein anderes Zeichen („téras“) draußen. Zeus donnert in der Ferne, und eine Sklavin an der Mühle, die den Donner hört, erstaunt und betet zu Zeus um die Rückkehr des Odysseus; der aber freut sich über diese Äußerung („klēdṓn“; Homer, *Odyssee* 20,95–121; vgl. Art. 39). Danach heißt Zeus „Phḗmios“ oder „Panomphaîos“ (‘Herr aller Laute’); es gibt auch einen „Hermē̃s Klēdónios“. Rein zufällige Ereignisse hingegen (etwa wenn Mäuse einen Mehlsack aufnagen) hält bloß der allzu Abergläubische (der „deisidaímōn“) für bedeutsam und sucht den Rat des Experten (Theophrast, *Charakter* 16). Im Alltag muß man mithin auswählen, was wirklich Zeichencharakter hat.

Das gilt auch in Rom. Auch hier ist nicht von vornherein in jedem Fall festgelegt, was als Zeichen zu gelten hat; nur ist der Umfang dessen, was nicht beachtet wird, viel kleiner. Besonders in Krisenzeiten achtet man auf alle auffallenden Erscheinungen, nicht nur auf spektakuläre Erscheinungen wie Blitzeinschläge, Finsternisse, Kometen, Erdbeben und alle möglichen Mißgeburten, sondern bereits irreguläre Verfärbungen der Sonne, seltsame Wolkenformen, ungewöhnliches Verhalten von Tieren und Menschen. Um diese Zeichen identifizieren und deuten zu können und um Ratschläge zu erhalten, welche rituellen Maßnahmen den sich äußernden Zorn der Götter beruhigen würden, sucht man wieder den etruskisch-römischen Spezialisten („haruspex“) auf, dessen Tradition eine sehr komplexe Interpretationsmethode bereithielt (Thulin 1905–1909).

7. Der Aufstieg des Christentums

7.1. Die historische Entwicklung

Die Auseinandersetzung des römischen Staates mit dem aufsteigenden Christentum setzt nach christlichen Zeugnissen (*Apostelgeschichte*) schon vor der Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. ein. Seit den mit dem Brand von Rom im Jahre 64 n. Chr. ausgelösten Verfolgungen sind die Christen in paganen Quellen faßbar. Im 2. Jahrhundert entsteht erst in griechischer, dann in lateinischer Sprache ein wichtiges christliches Schrifttum. Es handelt sich um die sogenannten „Apologeten“, die das Christentum gegen pagane Polemik und Unkenntnis verteidigen, gleichzeitig aber auch das Heidentum mit Methoden der paganen Dialektik und Argumenten der philosophischen Religionskritik angreifen (vgl. Art. 58 § 5.).

Aus heidnischer Sicht war die christliche Religion „superstitio“, übereifrige Religiosität, die ihr Anliegen – gegen traditionelle pagane Toleranz – unter Ausschluß aller anderen Religionsübungen verfolgte. Damit schlossen sich die Christen vom gemeinsamen Opfer und vom Kaiserkult aus, welche für die soziale und politische Identität bestimmend waren. Das brachte ihnen den Vorwurf der Illoyalität und Asozialität („Haß auf das Menschengeschlecht“) ein. Die radikale Ablehnung der offiziellen paganen Kultübung provozierte den Staat auch deswegen, weil sie den staatlichen Anspruch auf die Regelung der Kommunikation zwischen Menschen und Göttern verneinte.

Die Auseinandersetzung bis zum Durchbruch unter Konstantin und zum endgültigen Sieg der christlichen Religion unter dem Eiferer Theodosius I. kann hier nicht nachgezeichnet werden (ausführlich Fox 1986, mit Bibliographie). In einem langen Prozeß von Auseinandersetzung mit paganem Denken öffneten sich die christliche Theologie und Literatur seit den Apologeten auf die pagane Welt hin, markant etwa durch die Übernahme (neu-)platonischen Philosophierens in die christliche Theologie im Lauf des 4. Jahrhunderts und die gleichzeitige Nachschöpfung paganer Literaturformen besonders für die Schule.

Im religiösen Bereich ist zu unterscheiden zwischen radikaler Ablehnung von Theologie und Kult einerseits und vorsichtiger Übernahme des Mythos anderseits. Den paganen Mythos hatten die Christen zunächst als pagane Theologie radikal abgelehnt – mit Argumenten, die weitestgehend aus der paganen Mythenkritik bezogen waren. Mit der Öffnung zur paganen Literatur stellte sich die Frage des Mythos neu, hatte die pagane Literatur den Mythos doch zu ihrem Inhalt. Entsprechend wurde mit dem Mythos umgegangen: durch Anwendung des schon paganen Instrumentariums von Historisierung (Euhemerismus) und physikalischer (Stoa) oder moralischer Allegorese ließ sich der Mythos

in entschärfter Form rezipieren. Mythen wurden verstanden als Geschichten historischer Persönlichkeiten oder Verschlüsselungen moralischer, gar theologischer Wahrheiten (Rahner 1957). Daraus entwickelte sich eine spezifisch christliche Allegorese, welche pagane Themen gar für die christliche Ikonographie nutzbar machte und durch Vermittlung der Kirchenväter bis ins 18. Jahrhundert fruchtbar bleiben sollte (vgl. Art. 55 § 1.3. und § 2.4., Art. 58 § 3. und Art. 60 § 4.2. und § 4.3.).

Radikal abgelehnt wurden hingegen alle als pagan verstandenen Kultformen, insbesondere die des blutigen Opfers. Der Kampf gegen heidnische Riten begleitete das Christentum bei seiner ganzen Expansion. Übereinstimmungen wie rituelle Waschung und Taufe oder das gemeinsame Mahl der Kultgruppe sind phänomenologisch, nicht genetisch zu erklären, und mit einem direkten Einfluß antiker Mysterienkulte auf christliches Ritual, wie ihn die (betont säkularisierende) Religionsforschung des späteren 19. Jahrhunderts postulierte, ist nicht zu rechnen (Wiens 1980). Das schließt neuplatonische oder gnostische Ritualdeutung nicht aus. Übernommen wurden lediglich die äußeren Formen der Weihreligion, die besonders die antiken Heilkulte mehr und mehr geprägt hatten; sie lagen der Heiligenverehrung zugrunde, in der teilweise bewußt pagane Heilgottheiten durch christliche Heilige ersetzt wurden.

7.2. Das Bilderproblem

Symptomatisch für den geschilderten Prozeß war die christliche Auseinandersetzung mit der bildlichen Darstellung des Göttlichen (Belting 1990). Dabei drehte sich die Diskussion einerseits um die Legitimität von Darstellungen des Göttlichen überhaupt, zum andern um die Verehrung der Bilder.

Im Rahmen der jüdischen Tradition (vgl. Art. 61 § 2.2.) hatte das frühe Christentum Bilder abgelehnt und sich als bilderlose Religion verstanden. Die Apologeten polemisierten gegen die heidnische Verehrung von „Göttern aus Stein, Holz und Metall", bezogen ihre Argumente allerdings auch hier aus der paganen Bilderkritik. Unter platonisierendem Einfluß veränderte sich diese Haltung grundlegend. Erlaubt war nun nicht nur die bildliche Darstellung Christi, sondern auch die Bilderverehrung, in deren Form dann auch pagane Elemente eingehen konnten. Legitimiert wurde dies dadurch, daß Christus, der göttliche Logos, als Bild Gottes gesehen, d. h. Christi historische Menschengestalt als Bild gedeutet wurde, das Christus von sich entwarf, um den Menschen die Nachfolge leichter zu machen. In Extrapolation auf die Bilder kann damit auch die Herstellung von Bildern Christi gerechtfertigt werden, wie sie früh belegt ist, vor allem im Verlauf des 4. Jahrhunderts auch als Folge christlicher repräsentativer Bautätigkeit nach paganen Modellen. Kaum Rechtfertigung brauchen seit jeher nur die Bilder der Apostel und Heiligen: es sind Darstellungen genuin historisch verstandener Menschen.

Mit dem Bild geht der Bilderkult einher. Er wird gegenüber jüdischer Bilderfeindlichkeit mit denselben Argumenten wie der pagane Bilderkult begründet: das Bild ist symbolischer Verweis auf die Gottheit, nicht Gott selber; die rituellen Zeichen gelten der Gottheit, nicht dem Bild. Das lateinische Christentum nach Konstantin hatte nie ernsthafte Zweifel an der Legitimität des so verstandenen Bilds und seines Kults, während im byzantinischen Osten die Bilderfrage erst nach den Stürmen der Ikonoklasten im 2. Konzil von Nicaea 787 abschließend und im selben Sinn geklärt wurde (vgl. Art. 60 § 4.7.). Von da an verfügten das östliche wie das westliche Christentum über ein rituelles Instrumentarium, das (mit Ausnahme der Divination) in seiner Fülle dem paganen ebenbürtig war, sich im Detail freilich dezidiert von ihm abhob, auch wenn Einzelformen, und vielmehr noch die theologische Deutung, deutlich antik-pagane Züge trugen.

8. Literatur (in Auswahl)

8.1. Quellen

Aufgeführt sind möglichst zweisprachige Ausgaben mit kritischem Text.

Artemidoros von Daldis: *Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V*, hrsg. v. R. A. Pack, Leipzig: Teubner 1963. Deutsch: A. v. D., Traumbuch, übers. v. F. S. Kraus, Basel und Stuttgart: Schwabe 1965.

Asclepius, *Corpus Hermeticum*, hrsg. v. A. D. Nock und A.-J. Festugière, Bd. 2, Paris: Les Belles Lettres, 1945, 259–401.

Cicero, *Vom Wesen der Götter*, hrsg. v. W. Gerlach und K. Bayer, München und Zürich: Artemis 1990.

Dio von Prusa: Dionis Chrysostomi *Orationes*, hrsg. v. G. de Budé, Leipzig: Teubner 1916–1919.

Festus: Sextus Pompeius Festus, *De verborum significatu*, hrsg. v. W. M. Lindsay, Leipzig: Teubner 1913.

Heraklit: H. Diels und W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Zürich und Berlin: Weidmann, 5. Aufl. 1934, Kap. 22.

Hesiod, *Theogonie. Erga*, hrsg. v. A. v. Schiernding, München und Zürich: Artemis 1991.

Homer, *Ilias*, hrsg. v. H. Rupé, München und Zürich: Artemis, 9. Aufl. 1989.

Homer, *Odyssee*, hrsg. von A. Weiher, München und Zürich: Artemis, 9. Aufl. 1990.

Iamblich: Jamblique, *Les mystères d'Egypte*, hrsg. v. E. de Places, Paris: Les Belles Lettres 1966.

Lactantius, *Institutiones divinae*, hrsg. v. S. Brandt und G. Laubmann, 2 Bde., Wien: Hölder 1893–1897.

Livius, *Römische Geschichte*, hrsg. v. H. J. Hillen u. a., München und Zürich: Artemis 1983 ff.

Origenes: Origène, *Contre Celse*, hrsg. v. M. Borret, Paris: Editions du Cerf 1967–1969.

Ovid, *Metamorphosen*, hrsg. v. E. Rösch, München und Zürich: Artemis, 13. Aufl. 1992.

Pausanias, *Description of Greece*, hrsg. v. W. H. S. Jones, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Plinius, *Briefe*, hrsg. v. H. Kasten, München und Zürich: Artemis, 6. Aufl. 1990.

Plotin: *Plotini Opera*, hrsg. v. P. Henry und H.-R. Schwyzer, Oxford: Clarendon Press 1964–1982.

Porphyrios, *De statuis*, in: Bidez 1913: *1 ff.

Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, hrsg. v. F. Préchac, übers. v. M. Rosenbach, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985.

8.2. Sekundärliteratur

Alroth, Brita (1992), „Changing Modes in the Representation of Cult Images". *Kernos. Supplement 1*: 9–46.

Audollent, Augustus (1904), *Defixionum tabellae*. Paris: Fontemoing.

Beard, Mary und John North (eds.) (1990), *Pagan Priests*: *Religion and Power in the Ancient World*. London: Duckworth.

Belting, Hans (1990), *Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: Beck.

Blech, Michael (1982), *Studien zum Kranz bei den Griechen*. Berlin und New York: de Gruyter.

Bidez, Joseph (1913), *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*. Gent: van Goethem und Leipzig: Teubner.

Bouché-Leclerq, Auguste (1879–82), *Histoire de la divination dans l'antiquité*. Paris: Leroux.

Burkert, Walter (1972), *Homo necans*: *Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin und New York: de Gruyter.

Burkert, Walter (1977), *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Kohlhammer.

Burkert, Walter (1990), *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt*. München: Beck.

Cardauns, Burkhart (1976), *M. Terentius Varro*: *Antiquitates Rerum Divinarum*. Teil I: *Text*, Teil II: *Kommentar*. Wiesbaden: Steiner.

Dieterich, Albrecht (1923), *Eine Mithrasliturgie*. 3. Auflage. Ed. Otto Weinreich. Leipzig und Berlin: Teubner.

Dumézil, George (1974), *La religion romaine archaïque, suivi d'un appendice sur La religion des Etrusques*. 2. Auflage. Paris: Payot.

Faraone, Christopher A. (1988), *Talismans*, *Voodoo*, *Dolls and other Apotropaic Statues in Ancient Greece*. Diss. Stanford Univ. (Microfilm).

Fox, Robin Lane (1986), *Pagans and Christians*. Harmondsworth: Viking.

Geffcken, Johannes (1916–19), „Der Bilderstreit des Altertums". *Archiv für Religionswissenschaft 19*: 286–315.

Gladigow, Burkhard (1985–86), „Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion". *Visible Religion 4/5*: 114–127.

Gould, John (1973), „Hiketeia". *Journal of Hellenic Studies 93*: 74–103.

Graf, Fritz (1980), „Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual". In: *Perennitas. Studi Angelo Brelich*. Rom: Ateneo: 209–221.

Graf, Fritz (1985), *Nordionische Kulte*: *Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios*, *Erythrai*, *Klazomenai und Phokaia*. Rom: Schweizerisches Institut.

Gros, Pierre (1976), *Aurea templa. Recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'Auguste*. Rom: Ecole Française.

Hausmann, Ulrich (1960). *Griechische Weihreliefs*. Berlin: de Gruyter.

Janowitz, Naomi (1991), „Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius". *History of Religions 30*: 359–372.

Kähler, Heinz (1964), *Der griechische Tempel*. Berlin: Mann.

Kähler, Heinz (1970), *Der römische Tempel*. Berlin: Mann.

Kassel, Rudolf (1983), „Dialoge mit Statuen". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 51*: 1–12.

Lacroix, Léon (1949), *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques*. Liège: Faculté de Philosophie et Lettres.

Latte, Kurt (1960), *Römische Religionsgeschichte* (Handbuch der Altertumswissenschaft V: 4). München: Beck.

Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Bd. 5. 2 Teile. Zürich: Artemis 1990.

Marinatos, Nanno (1992), *Minoan Religion. Ritual, Image and Symbol.* New York: Columbia University Press.

Mylonas, George E. (1961), *Eleusis and the Eleusinian Mysteries.* Princeton: Princeton University Press.

Podeman Sørensen, Jørgen (1993), „Ritualistics: A New Discipline in the History of Religions". In: Tore Ahlbäck (ed.), *The Problem of Ritual.* Åbo: The Donner Institute: 9–25.

Radke, Gerhard (1965), *Die Götter Altitaliens.* Münster: Aschendorff.

Rahner, Hugo (1957), *Griechische Mythen in christlicher Deutung.* Zürich: Rhein-Verlag.

Rappaport, Roy A. (1992), „Ritual, Time, and Eternity". *Zygon 27*: 5–30.

Reverdin, Olivier und Bernard Grange (eds.) (1981), *Le sacrifice dans l'antiquité.* Genève: Fondation Hardt.

Reverdin, Olivier und Bernard Grange (eds.) (1992), *Le sanctuaire grec.* Genève: Fondation Hardt.

Scheid, John (1985), *Religion et piété à Rome.* Paris: Ed. la Découverte.

Scheid, John (1990), *Romulus et ses frères*: *Le collège des frères arvales*, *modèle du culte public dans la Rome des empereurs.* Rom: Ecole Française.

Sittl, Carl (1890), *Die Gebärden der Griechen und Römer.* Leipzig: Teubner.

Sokolowski, Franciszek (1962), *Lois sacrées des cités grecques. Supplément.* Paris: de Boccard.

Van Straten, Folkert T. (1974), „Did the Greeks Kneel before Their Gods?" *Bulletin van de Vereeniging tot Bevordering van de Antieke Beschaving 49*: 159–189.

Taylor, Lilly Ross (1931), „Aniconic Worship among the Early Romans". In: *Classical Studies in Honour of J. C. Rolfe.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press: 305–314.

Thulin, Carl O. (1905–09), *Die etruskische Disziplin.* Göteborgs Högskolas Arsskrifter 11, 12, 15. Göteborg. Reprint Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968.

Turcan, Robert (1988), „Religion Romaine". *Iconography of Religion 17*, *1.* Teil 1 und 2. Leiden: Brill.

Versnel, Hendrik S. (1970), *Triumphus. An Inquiry into the Origin*, *Development and Meaning of the Roman Triumph.* Leiden: Brill.

Versnel, Hendrik S. (ed.) (1981), *Faith*, *Hope and Worship*: *Aspects of Religious Mentality in the Ancient World.* Leiden: Brill.

de Visser, Marinus Willem (1900), *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam.* Leiden: Los.

Weinreich, Otto (1909), *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer.* Gießen: Töpelmann.

Wiens, D. H. (1980), „Mystery Concepts in Primitive Christianity and Its Environment". In: Hildegard Temporini u. a. (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt.* II. 23, 2: 1248–1284.

Wissowa, Georg (1912), *Religion und Kultus der Römer* (Handbuch der Altertumswissenschaft V: 4). München: Beck.

Fritz Graf, Basel (Schweiz)

48. Zeichenkonzeptionen im Alltagsleben der griechischen und römischen Antike

1. Zum Begriff des Alltags

Alltag im Sinne von 'everyday life', 'everyday culture' hat es in der griechisch-römischen Antike nur bedingt gegeben, setzt er doch als Arbeitstag im Wechsel den Ruhetag bzw. Sonntag voraus, und der ist erst am Ende der Antike festgeschrieben worden. Am Anfang und Ende der knapp anderthalb Jahrtausende währenden Entwicklung der antiken Kultur stehen stark abstrahierende Beschreibungen dessen, was man im Sinne des Alltags besser mit „Jedertag" menschlicher, gesellschaftlicher Existenz bezeichnen würde. Da-